

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

I78

Islã: o credo é a conduta / [textos selecionados de] Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr. . . [et al.]; tradução, [seleção e organização dos textos] de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr. – Rio de Janeiro: Imago Ed.: ISER, 1990.

(Coleção Religião e Modernidade; 2)

Dados biográficos dos autores.

Glossário.

Bibliografia.

ISBN 8-312-0095-4

1. Islamismo. I. Schuon, Frithjof. II. Nasr, Seyyed Hossein. III. Campos, Arminda Eugenia. IV. Bartholo Jr., Robert S. V. Instituto Superior de Estudos da Religião. VI. Série.

CDD – 297

CDU – 297

Autores: Arminda Eugenia Campos, Roberto S. Bartholo Jr., Frithjof Schuon, Allahbaksh K. Brohi, Seyyed Hossein Nasr, Syed Ali Ashraf, Abdur-Rahman Ibrahim Doi, Syed Husain M. Jafri, Titus Burckhardt, Muhyiddin ibn 'Arabi, Annemarie Schimmel, Abu Bakr Siraj Ad-Din, Mutada Mutahhari.

Islã - O credo é a conduta

Tradução, seleção e organização dos textos de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr.

(Coleção Religião e Modernidade)



E



IMAGO EDITORA

– Rio de Janeiro –

Nesta parte ganha destaque não tanto um texto em particular, mas sim um autor: Seyyed Hossein Nasr. Seus textos, juntamente com o de Abu Bakr Siraj Ad-Din, permitem que os leitores vislumbrem a possível equação que harmonize o credo e a conduta do Islã diante da Modernidade. Isto significa traçar um “caminho reto” que saiba não se perder diante da pressa e do ressentimento associados a um engajamento político dito “revolucionário”, ou diante das ilusões do progresso material produtivista e consumista. O texto de Murtada Mutchhari pode ser designado como pertencendo a um tipo de literatura usualmente classificada pelos meios de comunicação de massa contemporâneos como “fundamentalista”. Ele foi incluído a título de “exemplificação”, de modo a permitir aos leitores um contato, ainda que precário, com as idéias diretrizes dessa “militância”. A crítica ao emprego usual do termo “fundamentalismo” é desenvolvida por Seyyed Hossein Nasr no texto de encerramento.

O Islã e o Encontro das Religiões

*Seyyed Hossein Nasr**

Fizemos revelar a Torah. Ela é guia e luz. Com ela julgavam, entre os que eram judeus, os Profetas, que se haviam submetido a Deus, os rabinos e os sacerdotes, segundo o que haviam conservado do Livro de Deus, pois eram suas testemunhas. Não temais os homens, mas temeí-Me; não troqueis os Meus versículos por qualquer outra coisa de baixo preço. Os que não julgam segundo o que Deus revelou são os infiéis. (Corão, V, 44)

A diferença entre as criaturas provém da forma exterior (*nām*).

Quando se penetra no significado interior (*ma'nā*) se encontra a paz.

Oh, medula da existência! É devido ao ponto de vista em questão que chegaram a existir diferenças entre muçulmanos, zoroastristas e judeus. (Rūmī.)

I

Por se ocupar do significado interior (*ma'nā*), penetrando a forma externa (*nām*), o sufismo está qualificado, por natureza, a aprofundar-se na misteriosa unidade em que se sustenta a diversidade das formas religiosas. É, ademais, o único aspecto do Islã que pode fazer plena justiça às questões mais profundas da religião comparada, questões que não se pode tratar superficialmente sem violar a própria natureza da religião. Por outro lado, a propagação das influências modernas no mundo islâmico fez com que o estudo da religião comparada tenha se convertido numa necessidade imperiosa; a maneira de responder a essa necessidade é fazer uso de todas as chaves guardadas pelo tesouro da sabedoria sufi, a fim de abrir com elas portas que permaneceriam fechadas. Desta forma, se ajudará a resolver muitos problemas intelectuais, graças à visão metafísica que proporcionam os ensinamentos esotéricos do Islã contidos no sufismo.

* Extraído de *Sufi Essays*. Albany, NY, State University of New York Press, 1985.

Ao considerar-se o problema das religiões comparadas do ponto de vista islâmico, deve-se recordar, desde o princípio, que o significado metafísico e teológico da presença de outras religiões difere segundo se esteja considerando civilizações tradicionais homogêneas ou o mundo moderno. Para o homem tradicional, muçulmano ou não, ou seja, para um homem cuja vida e pensamento são moldados por um conjunto de princípios de ordem transcendente, e que vive numa sociedade em que estes princípios se manifestam em todas as esferas, as outras tradições religiosas lhe aparecem como mundos estranhos que não lhe concernem como realidade espiritual imediata, a não ser em casos excepcionais que não fazem mais que confirmar a regra. Antes dos tempos modernos, o fundador de cada religião aparecia como o sol do sistema solar em que seus seguidores nasciam, viviam e morriam. Os fundadores de outras religiões ou não eram conhecidos – da mesma maneira que, quando brilha o sol, já não se pode observar as estrelas, ainda que elas, por seu próprio direito, sejam sóis – ou, em alguns casos, como o do Islã, eram relegados à categoria de estrelas do firmamento, as quais não têm o mesmo significado que o sol, ainda que também sejam sóis, no centro de seus próprios sistemas solares.

Da mesma forma que o homem é constituído mental e psicologicamente para viver num mundo físico com um único sol, mesmo quando a astronomia moderna lhe assegura que há outros, está igualmente constituído religiosa e espiritualmente para viver sob a luz do sol particular que é o fundador da religião a que pertence. Em tempos normais, a religião de um homem é a religião, e, de fato, cada religião se dirige a uma humanidade, que para ela é a humanidade como tal. A exclusividade de uma religião é um símbolo de sua origem divina, do fato de que procede do Absoluto, do fato de ser, em si mesma, uma forma de vida total. Em circunstâncias normais não haveria necessidade de conhecer o significado metafísico de outras tradições, da mesma forma que normalmente o homem só necessita conhecer o sol de seu próprio sistema solar para viver com normalidade sua vida sobre a Terra. Inclusive, se a astronomia lhe ensina que existem miríades de outros sóis no universo, ele relega este conhecimento ao pano de fundo de sua mente e continua vivendo como se o sol de seu sistema solar fosse o único. A experiência imediata do mundo físico em que vive lhe apresenta um quadro que tem algo de absoluto em sua natureza, por causa de seu conteúdo simbólico. O homem foi criado para viver precisamente num mundo onde há unicamente um sol no céu, de modo que o apareci-

mento normal de apenas um sol no firmamento corresponde à estrutura natural da mente e psique do homem, e é a única que, para ele, constitui um meio ambiente natural e significativo.

Da mesma forma, na esfera religiosa, o homem foi criado para viver numa tradição religiosa homogênea em que os valores de sua religião são, para ele, os valores, absolutos e obrigatórios. Enquanto subsistiam as divisões tradicionais da humanidade era desnecessário, e poderia se dizer, inclusive, até supérfluo, tentar penetrar o significado de outras tradições, exceto nas circunstâncias especiais em que duas tradições religiosas estiveram em contato direto. Mas mesmo nessas circunstâncias o significado desse encontro não era o mesmo que se pode ter hoje em dia, em que a homogeneidade do clima tradicional está destruída no Ocidente e, em maior ou menor medida, nas outras partes do mundo em que a mentalidade moderna lançou raízes. Durante séculos as minorias cristãs e judias viveram no interior do mundo islâmico e houve inclusive contatos religiosos ocasionais entre as respectivas comunidades; mas cada comunidade vivia em seu próprio mundo tradicional. A necessidade de estudo de uma tradição por outra, em um caso assim, não foi, de modo algum, a mesma que se apresenta a uma pessoa moderna culta que, tendo sido afetada pelo pensamento moderno, vê-se obrigada a considerar os problemas de outras religiões sobre uma base diferente, uma base que concerne à natureza da própria religião.

Pode-se dizer, portanto, que a necessidade de estudar outras tradições religiosas resulta das condições particulares do mundo moderno, em que os limites tanto do universo astronômico quanto do religioso foram destruídos. O dilema de querer permanecer fiel à própria religião e, não obstante, aceitar a validade de outras tradições, é um dos resultados das condições anormais que o homem moderno enfrenta e é uma consequência das condições anômalas em que vive. Entretanto, é um problema que deve enfrentar, sob o risco de perder a fé na própria religião. Não é necessário a um muçulmano tradicional que viva em Fez ou Mashhad preocupar-se com as verdades do Budismo ou do Cristianismo. Tampouco é urgente para um lavrador das montanhas da Itália ou da Espanha informar-se sobre o Hinduísmo. Mas não é possível que uma pessoa para quem a homogeneidade de uma cultura religiosa se rompeu, devido às filosofias secularistas modernas, ou que, noutro caso, se viu afetada pelo contato com a espiritualidade autêntica de tradições alheias, omita-se por mais tempo das implicações metafísicas e teológicas da presença de outras religiões. Se o faz, corre o risco de

perder sua própria religião, ou ainda, de ter uma concepção da Divindade que, no mínimo, impõe um limite à Misericórdia Divina.

A própria pluralidade das formas religiosas tem sido utilizada por alguns como argumento contra a validade de todas as religiões. A insistência nessa idéia, expressa atualmente em formas muito diversas, demonstra por si mesma como é urgente hoje o estudo de outras religiões, com a finalidade de proteger a religião. Além disso, essa tarefa recai sobre os ombros daqueles que tomaram contato com a mentalidade moderna e, contudo, conservam uma inclinação para as coisas do espírito, ou daqueles que, graças a circunstâncias excepcionais, estão capacitados a levar a cabo essa tarefa. As autoridades tradicionais estão totalmente em seu direito de dirigir-se a um público tradicional sem necessidade de referir-se a outras formas religiosas. Mas existem também aqueles cuja vocação é proporcionar as chaves com as quais se pode abrir o tesouro da sabedoria de outras tradições, revelando a quem está destinado a receber esta sabedoria a universalidade e a unidade essenciais e, ao mesmo tempo, a diversidade formal da tradição e da revelação.¹ A defesa mais poderosa da religião frente ao ceticismo moderno é precisamente a universalidade da religião, a captação da verdade fundamental de que Deus se dirigiu aos homens muitas vezes, dizendo em cada ocasião "Eu", e falando em uma linguagem adequada para a humanidade particular a que se dirige a revelação.²

Naturalmente, a dificuldade de estudar a relação entre as religiões com seriedade surge somente quando nos ocupamos da verdade da própria religião. Para o observador cético ou "científico", ou para o sincretista, o problema nunca transcende os acontecimentos e fenômenos

¹ De fato, ao longo do último meio século, no Ocidente, vários autores apresentaram ao mundo esse ensinamento fundamental, homens como René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Marco Pallis, Martin Lings e, especialmente, Frithjof Schuon, cujas inúmeras obras, e, em particular, *De la unidad trascendente de las religiones*, revelaram, com uma lucidez sem par, a unidade essencial e, ao mesmo tempo, a diversidade formal, das grandes tradições do mundo. É uma tragédia para a disciplina acadêmica da religião comparada que, salvo alguns poucos casos, não se tenha prestado atenção séria a esses escritos. Em outro nível, pode-se mencionar as obras dos autores Mircea Eliade, Heinrich Zimmer, Jean Herbert, Eugen Herrigel, Rudolf Otto, Henry Corbin e Louis Massignon, cujas descobertas contribuíram grandemente para uma autêntica compreensão das outras religiões. Também entre autores católicos ou simpatizantes do ponto de vista do catolicismo, figuras como Simone Weil, Bernard Kelly, Elémire Zolla e Dom A. Graham utilizam uma linguagem que tem contribuído proveitosamente para um diálogo eficaz entre as religiões. Veja-se W. Stoddart, *Catholicism and Zen*, "Tomorrow", vol. XII, nº 4, outono, 1964, pp. 289-96.

² O Sagrado Corão diz: "Não mandamos nenhum Enviado que não falasse a língua de seu povo, a fim de que o instruisse". (XIV, 4.)

históricos ou, ainda, as atitudes sentimentais; não é esse o enfoque que nos interessa aqui. O problema essencial que propõe o estudo das religiões é como preservar a verdade religiosa, a ortodoxia tradicional e as estruturas teológicas dogmáticas da própria religião de um indivíduo e, ao mesmo tempo, adquirir conhecimentos de outras tradições e aceitá-las como caminhos e vias espirituais válidos para chegar a Deus. Alguém que não distinga as cores se preocupa muito pouco com que cores compõe o arco-íris. E é aqui, precisamente, que as próprias forças que tornaram religiosa e metafisicamente necessário o estudo de outras religiões tornam difícil tal estudo.

O modernismo ou destruiu a fé religiosa ou a limitou. Os homens de antigamente não só eram menos céticos que o homem moderno, como tinham uma fé menos estreita. Hoje em dia todo o mundo se congratula de ter uma mente aberta; pode-se admitir que é bom ter abertas as janelas da mente, sempre e quando esta também tiver paredes. Se uma casa não tem paredes não faz muita diferença se as janelas estão abertas ou fechadas. Uma vez que o homem rechace a revelação e a tradição, sua liberdade religiosa serve bem pouco, porque já não se tem um critério para distinguir o falso do verdadeiro. A fé se estreitou no caso de muitos cristãos, assim como de muçulmanos, hindus, e outros; não falamos aqui dos que abandonaram a tradição, e que portanto não tem fé, nem estreita nem ampla, mas sim dos que permanecem nela mas cuja fé religiosa se limitou estreitamente, como resultado do ataque do modernismo. Para não ir além do exemplo do Islã, o modernismo não só limitou a fé de alguns homens, como também produziu certos movimentos contrários ao aspecto mais universal do Islã, o sufismo. Frequentemente, um simples lavrador tem uma concepção mais universal do Islã que um universitário racionalista.

Outra dificuldade que o modernismo coloca para o estudo sério de outras religiões é a própria negação dos princípios metafísicos que fundamentam todas as religiões. A "ciência" da religião comparada (*Religionswissenschaft*) originou-se durante a época do racionalismo e se converteu em disciplina independente durante o século XIX. A história dessa disciplina leva consigo as limitações e preconceitos do período de sua formação.³ O "século das luzes" via-se a si mesmo como a perfeição final da civilização e estudou as outras religiões como

³ Para uma explicação das fases por que passou a disciplina da religião comparada e das influências que a configuraram, ver M. Eliade, *The Quest for the "Origins" of Religion*, "History of Religions", vol. IV, nº 1, verão, 1964, pp. 156 e ss.

um prelúdio ao Cristianismo, com o qual de certa maneira se identificava, a despeito de sua própria rebelião contra a tradição cristã. Esta atitude continua existindo, em certa medida. É esta a razão pela qual, até esta data, o Islã é a religião pior tratada por aqueles que se interessam pelas religiões comparadas. Por ser posterior ao Cristianismo, simplesmente não se encaixava no modelo preconcebido segundo o qual as demais religiões eram simples e infantis imitações de algo que alcançou sua perfeição com o Cristianismo, como resultado do processo evolutivo, pelo qual se supõe que tudo há de se "passar", de um modo ou de outro.⁴

Do mesmo modo, o século XIX deixou sua própria marca nesta disciplina, ao impregná-la de teorias do progresso histórico linear e outras similares, como a mencionada acima, teorias que são a melhor garantia para não compreender uma tradição religiosa e seu significado espiritual. A fenomenologia, que criticou as deficiências do método histórico e insistiu no estudo morfológico de todas as manifestações religiosas, foi em certo sentido uma melhora, mas não foi suficiente. O que faltou foi uma verdadeira metafísica, que é a única capaz de revelar a transparência das formas e iluminar seu significado interior. O estudo das religiões começou no Ocidente quando, por um lado, se havia eclipsado e quase esquecido o verdadeiro aspecto metafísico da tradição cristã e, por outro lado, prevaleciam as filosofias seculares que se opunham desde o princípio à própria idéia do Transcendente e da *scientia sacra* que está oculta no interior de toda religião. Assim, pois, o estudo das religiões tem sido tingido pela mentalidade do homem moderno ocidental e se tem utilizado de categorias que, ou foram tomadas de desenvolvimentos posteriores do Cristianismo, ou de reações contrárias a ele.⁵ Mas, em todo o caso, faltou em geral essa

⁴ "Hoje em dia, o conhecimento que o historiador das religiões ocidentais tem sobre o Islã é tão pequeno que esta disciplina, a que pouco contribuíram, não parece necessitar dele. Ainda hoje, nenhum historiador das religiões propriamente dito tem algo a dizer que chame a atenção dos homens versados em estudos islâmicos." Isma'il R.A. al-Faruqi, *History of Religions: Its nature and significance for Christian education and the Muslim-Christian Dialogue*, "Numem", vol. XII, fasc. 1, janeiro, 1965.

Alguém poderia objetar a essa afirmação de que homens como W.C. Smith ou R.C. Zaebner têm feito contribuições bem conhecidas aos estudos islâmicos e iranianos. Mas, de fato, esses homens eram primeiro islamistas e iranólogos, e só depois trabalharam no campo da história das religiões.

⁵ Também tem havido algum estudo de outras religiões por parte de hindus, mas, em sua maior parte, tratam-se de hindus modernizados, os quais, em geral, têm mostrado um "universalismo" trivial que só pode acabar num mero humanitarismo ou nos cultos pseudo-

linguagem metafísica indispensável para o estudo em profundidade da religião.

Não deixa portanto de ter interesse para essa disciplina de religião comparada ver como é considerado o problema do encontro das religiões do ponto de vista de outras tradições. Este conhecimento proporciona uma visão a mais da realidade que nos rodeia, mas é uma visão de uma perspectiva distinta da familiar, e, portanto, revela outro aspecto desta realidade circundante. Qualquer coisa que uma religião ortodoxa tenha que dizer acerca da relação entre religiões lança uma luz preciosa sobre a natureza real da religião como tal, e ajuda a explicar a justaposição de religiões no espaço espiritual em que estão situadas. Se se tem presente este fim, o estudo do problema do encontro das religiões de um ponto de vista islâmico pode ser muito frutífero, pois deste modo também será possível enfocar as implicações metafísicas e teológicas que tem a presença de outras tradições religiosas para o próprio Islã.

O fundamento metafísico que estava ausente quando começou o estudo das religiões comparadas no Ocidente sempre esteve vivo na tradição islâmica, assim como em outras tradições orientais vivas. De acordo com ele, a realidade não é composta apenas pelo nível psicofísico individual em que vivem os homens comuns, mas por múltiplos estados do ser, situados um acima do outro, de modo hierárquico. Cada estado do ser possui sua própria realidade objetiva. O grau dessa realidade depende de quão intensa seja a luz do Ser que a ilumina. Na origem está a fonte de toda existência, o Absoluto que é, a um tempo, o Ser e o Supra-Ser (a *dhāt* do sufismo). A base de toda doutrina metafísica está contida na primeira *shahādah*: *lā ilāha ill'Allāh* (não há divindade senão a Divindade), que significa, em última análise, que só o Absoluto é absoluto, tudo o mais é relativo; e toda a cosmologia está contida em princípio na segunda *shahādah*: *Muhammadun rasūl Allāh* (Muhammad é o Mensageiro de Deus), o que significa que tudo que é positivo no universo, do qual Muhammad é o símbolo supremo, provém de Deus.

Então, se a origem de todas as coisas, de todos os seres, de todas

espirituais que hoje em dia têm surgido no Ocidente em todas as partes. Até alguns autênticos *bhaktas* hindus contribuíram para criar esta situação, porque, uma vez fora de seu ambiente tradicional – que "pensa" por eles – não têm poder de discernimento que lhes permita distinguir entre a multidão de formas, em civilizações que lhes são estranhas.

as formas, é a Realidade transcendente, todo ser deve ter um aspecto externo e outro interno, um que o manifeste exteriormente e outro que o ligue interiormente ao mundo espiritual. Diz-se no Corão que Deus é ao mesmo tempo o Exterior (*az-zāhir*) e o Interior (*al-bātin*). Também se poderia dizer, usando a linguagem do sufismo, que cada coisa no universo tem uma forma exterior (*sūrah*) e uma essência interna (*ma'nā*). A forma pertence ao mundo da multiplicidade e a essência conduz à Unidade que é a Origem de todas as coisas. Isto é especialmente verdadeiro para a religião, essa manifestação direta do Divino na ordem humana. Também ela deve possuir uma forma e uma essência. E deste modo as religiões podem ser estudadas, seja em suas formas, que então devem ser descritas e comparadas, seja em sua essência, que conduz a sua unidade interior, porque a fonte de toda a realidade, e, portanto, de toda a religião, é Deus, que é Uno. Mas como a essência vem antes da forma e a liga às ordens mais elevadas do ser, é precisamente através da essência que se pode compreender o significado da forma. Só alcançando uma visão da Unidade o homem pode adquirir consciência da unidade de tudo quanto existe. Só compreendendo a essência de uma religião pode se compreender suas formas como símbolos inteligíveis, ao invés de como fatos opacos.

A relação do Islã com outras religiões tem sido determinada por essa doutrina metafísica que fundamenta toda a sua construção intelectual. O Islã estudou as formas das religiões e, em certas ocasiões, sua essência. E hoje em dia se acha equipado com todos os meios intelectuais e espirituais necessários para levar a cabo este estudo nas novas circunstâncias com que o mundo moderno o confrontou.

Uma característica do Islã que é particularmente pertinente em relação a essa questão é o poder sintetizador e integrador da revelação islâmica, que permite que a graça dos profetas e santos das religiões anteriores – especialmente da linha abraâmica – atinja o muçulmano dentro do contexto proporcionado pela graça do Profeta do Islã. Para um cristão, toda a graça de Deus está centrada na personalidade de Jesus Cristo, sem o qual não existiria outro canal de graça aberto ao homem. Para o muçulmano, no firmamento do Islã, em que o Profeta é como a lua cheia, outros grandes profetas e santos são como estrelas que brilham no mesmo céu, mas o fazem em virtude da graça de Muhammad – a paz sobre ele. Um muçulmano pode rezar a Abraão ou a Jesus Cristo, não como profetas judeus ou cristãos, mas muçulmanos, e de fato o faz freqüentemente, como se observa na popular “oração de Abraão”, no mundo sunita, e no *Du'ā-yi wārith*, no Islã xiita. O

poder sintetizador do Islã tornou possível a integração de pólos espirituais anteriores no mundo do Islã, e a operação eficaz de sua graça particular dentro deste mundo. Este traço do Islã, tão importante na vida ritual dos muçulmanos, tem também a maior importância para os aspectos espirituais e intelectuais do problema das religiões comparadas considerado do ponto de vista islâmico.

II

À primeira vista pode parecer estranho que, a despeito das características descritas anteriormente, o Islã seja, de todas as religiões mais importantes do mundo atual, a que tem mostrado menos interesse no estudo da história e doutrina de outras religiões, ainda que seu ponto de vista a respeito da religião seja o mais universal possível. Escreveram-se muito poucos trabalhos neste campo em persa e ainda menos em árabe, com exceção de traduções de fontes européias.⁶ E nos programas de estudo recentemente estabelecidos no campo da religião na América e na Inglaterra há menos estudantes muçulmanos que de qualquer outra tradição importante.

A razão deste relativo abandono da disciplina da religião comparada por parte dos muçulmanos é que o Islã não está, em absoluto, “perturbado” teologicamente pela presença de outras religiões. A existência de outras tradições é considerada como dada, e, de fato, o Islã baseia-se na concepção da universalidade da revelação. O Corão é, entre todas as escrituras sagradas, a que fala a linguagem mais universal,⁷ e os muçulmanos crêem na existência de um grande número de profetas

⁶ Embora o conhecimento do autor sobre a situação de outras línguas muçulmanas seja limitado, o mesmo parece valer para o turco, o urdu etc, salvo que em urdu, bengali e outras línguas dos muçulmanos do subcontinente indo-paquistanês se pode encontrar muitas obras sobre a religião e a cultura hindus. Mas, mesmo aí, desde a divisão do subcontinente, têm aparecido muito poucas obras sólidas, livres de fatores passageiros e considerações sentimentais. A língua urdu é rica em obras sobre Hinduísmo, entre as quais contam-se não só traduções de textos sagrados hindus (em sua maioria realizadas a partir de traduções anteriores para o persa), mas também de obras novas sobre diversos aspectos do Hinduísmo, freqüentemente escritos por hindus, mas em urdu. Alguns muçulmanos também escreveram notáveis exposições de doutrinas hindus, como a obra que Habīb ar-Rahmān Shastri compôs em 1930 sobre a teoria de *rasa*, que recebeu comentários muito favoráveis por parte de círculos hindus. Mas quase todas essas obras pertencem também às últimas décadas do século passado e ao primeiro período deste. Veja-se M.H. Askari, *Tradition et modernisme dans le monde indopakistanais*, “Études traditionnelles”, maio/junho e julho/agosto, 1970, pp. 98-125.

⁷ O Sagrado Corão afirma: “Cada comunidade terá seu Enviado” (X, 47).

(tradicionalmente se dá a cifra de 124.000), enviados a todos os povos.⁸ A antropologia espiritual descrita no Corão faz da profecia um elemento necessário da condição humana. O homem só é verdadeiramente homem em virtude de sua participação numa tradição. Adão, o primeiro homem, foi também o primeiro profeta; o homem não evoluiu do politeísmo ao monoteísmo. Começou monoteísta e deve ser lembrado de vez em quando da mensagem original da unidade (*at-tawhīd*), que está sempre correndo o risco de esquecer. A história humana consiste em ciclos de profecia, e cada nova profecia inicia um novo ciclo da humanidade.

O Islã também se considera como a reafirmação da religião original, da doutrina da unidade, que sempre foi e sempre será. Por esta razão é chamado a religião primordial (*ad-dīn al-hanīf*); chega ao final deste ciclo humano para reafirmar a verdade essencial da tradição primordial.⁹ É, portanto, como o *sanātana dharma* do hinduísmo, e tem uma profunda afinidade no plano metafísico com esta tradição, que alguns sufis, de fato, denominaram a "*Sharī'ah* ou a religião de Adão". Não só alguns estudiosos muçulmanos que tinham mais autoridade no subcontinente durante o período mughal chamaram os hindus de *ahl al-kitāb*, pertencentes à cadeia de profetas que precederam o Islã e que começou com Adão, mas também alguns comentaristas indianos muçulmanos consideraram que o profeta Dhu'l-Kifl, mencionado no Corão, era o Buda de Kifl (Kapilavasta), e a "figueira" da sura XCV, a Árvore Bo sob a qual Buda recebeu a sua iluminação. Os muçulmanos sempre tiveram o sentimento inato de possuir em sua forma mais pura as doutrinas que todas as religiões proclamaram com anterioridade. Na gnose islâmica, o sufismo, esta verdade é *at-tawhīd* em seu sentido metafísico, a sabedoria eterna, a *religio perennis*, que o Islã veio revelar em sua plenitude. Para o muçulmano shari'ita, é a doutrina do monoteísmo, que ele crê ter sido revelada por todos os profetas. Por isso, ao final do ciclo, a aparição do Mahdi exterioriza o significado interior comum de todas as religiões.

Estes e outros fatores mais contingentes fizeram com que os mu-

⁸ Este grande número de profetas indica implicitamente que todas as nações devem ter recebido uma religião que lhes foi enviada por Deus. Embora geralmente só se tenha considerado a tradição abraâmica, o princípio da universalidade da revelação se aplica a todas as nações, e os muçulmanos o aplicaram fora da família abraâmica quando se encontraram com o Zoroastrismo na Pérsia e o Hinduísmo na Índia.

⁹ Veja-se F. Shuon, *Understanding Islam*, capítulo 1.

çulmanos se interessassem menos pelo estudo de outras religiões que os cristãos, hindus e outros. Entretanto, hoje é necessário recordar aos muçulmanos de educação moderna a universalidade de sua própria tradição e os contatos históricos que o Islã teve com outras tradições, fato que foi paulatinamente esquecido em tempos recentes em muitos círculos. Além disso, é preciso aplicar os princípios universais contidos no Islã para estudar as outras tradições à luz das condições anômalas que o mundo moderno originou.¹⁰

Para compreender o encontro do Islã com outras tradições devemos recordar que o próprio Islã compreende uma discussão exotérica e outra esotérica, isto é, uma Lei Divina, ou *sharī'ah*, e uma via espiritual, ou *tariqah*. Além disso, o Islã cultivou várias artes, ciências e perspectivas intelectuais. Tem suas próprias escolas de teologia, filosofia e teosofia (*hikmah*) – entendida em seu sentido original, antes que o uso moderno degradasse a palavra. O Islã teve seus próprios historiadores e eruditos, geógrafos e viajantes. Através de todos esses canais, o Islã encontrou as outras religiões, e a profundidade do encontro dependeu, em cada ocasião, da perspectiva adotada.

Se excluirmos o período moderno, com seus rápidos meios de comunicação, pode-se dizer com segurança que o Islã teve mais contatos com outras tradições que qualquer outra religião do mundo. Encontrou o Cristianismo e o Judaísmo em sua origem e durante sua primeira expansão para o norte. Encontrou as religiões iranianas, tanto o Zoroastrismo como o Maniqueísmo, no Império Sassânida. Absorveu paulatinamente pequenas comunidades em que subsistiam vestígios de antigos cultos helenísticos, especialmente a comunidade sabéia de Harran, que se considerava herdeira do aspecto mais esotérico da tradição grega. Encontrou o Budismo no noroeste da Pérsia, no Afeganistão e Ásia Central, e o Hinduísmo no Sind e, mais tarde, em muitas partes do subcontinente indiano. Houve inclusive contatos com o xamanismo mongol e siberiano a nível popular, sobretudo através das tribos turcas que haviam praticado o xamanismo antes de sua conversão ao Islã. Além disso, os muçulmanos de Sinkiang tinham contato direto com a tradição chinesa.

¹⁰ Não se pode esquecer o fato de que há alguns – embora ainda poucos em número – muçulmanos ocidentalizados que, em seu grau extremo de ocidentalização, também começaram a se interessar pelo Hinduísmo, o Zen e outras disciplinas orientais, em geral de tipo espúrio. Também para eles um contato direto e autêntico entre o Islã e essas tradições pode ser da maior ajuda para orientarem-se espiritualmente. Há uns poucos que tiveram contato direto com autoridades dessas tradições, mas seu número é extremamente limitado.

De fato, de todas as tradições religiosas importantes da Ásia – deixando de lado o xintoísmo, que estava limitado ao Japão – não há nenhuma com que os muçulmanos não tenham tido um contato intelectual logo no início, com exceção da tradição chinesa, com a qual o contato de tipo religioso e intelectual não se produziu, para a maior parte do mundo muçulmano, senão depois da invasão mongol. Quanto à comunidade muçulmana chinesa, permaneceu mais ou menos separada de seus correligionários no Ocidente, pelo que seu conhecimento da tradição chinesa não era compartilhado de uma forma geral. Somente um viajante ocasional, como Ibn Battūtah, proporcionou à *intelligentsia* muçulmana um conhecimento das coisas chinesas. Ainda assim, os muçulmanos professaram um sentimento de respeito inclusive à tradição chinesa. O *hadīth* profético “busca o conhecimento, inclusive na China”, era conhecido por todos, e alguns sufis persas fizeram uma referência específica à origem divina da tradição chinesa. Farīd ad-Dīn ‘Attār em seu *Mantiq at-tayr* (Conferência dos Pássaros), falando do Simurgh, que simboliza a Essência Divina, e de sua pluma, que simboliza a Revelação Divina, escreve:

Que surpreendente! A primeira manifestação do Simurgh teve lugar na China, em meio à noite. Uma de suas plumas caiu na China e sua reputação encheu o mundo. Todos fizeram um desenho dessa pluma e cada qual formou seu próprio sistema de idéias, criando-se entre todos uma grande confusão. Essa pluma está ainda na galeria de pinturas daquele país; e daí o refrão: “Busca o conhecimento, até na China!”

Se não fosse por sua manifestação no mundo não teria havido tanto ruído a respeito desse misterioso ser. Este sinal de sua existência é um testemunho de sua glória. Todas as almas levam uma marca da imagem dessa pluma. Dado que sua descrição não tem nem cabeça nem cauda, nem princípio nem fim, não é necessário dizer mais a respeito dela.¹¹

Quanto ao encontro do Islã com a tradição judaico-cristã, persistiu durante quase quatorze séculos da história do Islã. O Judaísmo e o Cristianismo estão, em certo sentido, “contidos” no Islã, já que este último é a afirmação final da tradição abraâmica, da qual as duas primeiras manifestações são o Judaísmo e o Cristianismo. Entretanto, não se trata de empréstimos, como tentaram mostrar alguns cientistas;

¹¹ Farīd ad-Dīn ‘Attār. *The Conference of the Birds*, trad. S.C. Nott, Londres, 1954, p. 13; veja-se também H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden, 1955, pp. 607-8.

a *sharī‘ah* é uma Lei Divina similar em muitas formas à lei do Talmude, mas não é extraída dele ou nele baseada; Jesus Cristo representa um papel muito importante no Islã, mas isto não é uma distorção da concepção cristã de Jesus Cristo. Ele toma parte na visão religiosa islâmica independentemente do Cristianismo. Jesus Cristo e Moisés, assim como os outros antigos profetas hebreus, desempenharam um papel no Islã, independente de qualquer possível empréstimo histórico do Judaísmo e do Cristianismo. As similitudes que existem provêm apenas do arquétipo transcendente comum ao Judaísmo, ao Cristianismo e ao Islã.

Os encontros com o Judaísmo e o Cristianismo durante os primeiros séculos islâmicos foram, em sua maior parte, polêmicos, e tratavam de questões teológicas. De fato pode-se dizer que os problemas que foram colocados a Filon e aos primeiros padres da Igreja em relação à demonstração racional de artigos de fé, tais como a imortalidade da alma, a ressurreição do corpo e a criação *ex-nihilo*, influenciaram os primeiros teólogos muçulmanos, que adotaram argumentos similares para a defesa do Islã contra a crítica racionalista.¹² Normalmente, a maioria das primeiras obras muçulmanas sobre história da religião (*al Milal wa’l-nihal*) contém capítulos dedicados ao Judaísmo e ao Cristianismo, alguns dos quais, como *al-Mughnī* de Qādī ‘Abd al-Jabbār, são documentos preciosos para o conhecimento atual de certos aspectos da Igreja oriental e das comunidades cristãs orientais. As figuras de Moisés e Jesus Cristo aparecem em quase todas as obras religiosas muçulmanas, especialmente nas dos sufis, tais como o *Futūhāt al-makkiyyah* de Ibn ‘Arabī, o *Mathnawī* de Rūmī ou o *Gulshan-i rāz* de Shabistarī. Quase todas as experiências vividas por esses profetas, como a visão da sarça ardente por Moisés, ou o milagre de Cristo de devolver a vida a um morto, desempenham um papel importante na exposição da doutrina sufi.¹³ É necessário dizer que todas essas fontes rechaçaram as idéias de Filiação Divina e Encarnação do Cristianismo, pois nenhuma destas idéias está de acordo com a perspectiva islâmica; algumas vezes

¹² Os muitos escritos de H.A. Wolfson, especialmente sua *Philo* e sua *Philosophy of the Kalām*, demonstraram amplamente o resultado desta interação entre teólogos, cristãos e muçulmanos, e a influência dos argumentos teológicos judaico-cristãos sobre o próprio *Kalām*.

¹³ Cristo situa-se na posição suprema do “Selo da Santidade” universal (*Khatam al-wilāyah*) e considera-se que é ele quem fechará o ciclo depois do advento do Mahdī. Ibn ‘Arabī escreve de Cristo, em seu *Futūhāt* (VI, 215):

se escreveram obras com o propósito expresso de refutar estas doutrinas.¹⁴

Não se deve pensar que o contato entre as comunidades muçulmanas, cristãs e judias tenha sido constante ao longo da história. Durante os primeiros séculos do Islã, especialmente durante o primeiro período abássida, as disputas entre as diferentes comunidades foram freqüentes. Depois das cruzadas, a amargura resultante dos acontecimentos políticos fez com que as comunidades muçulmanas e cristãs do Oriente Próximo, onde o contato físico é mais estreito, se isolassem completamente umas das outras. A mesma situação se está desenvolvendo agora com o Judaísmo, como fruto da situação na Palestina. Entretanto, em outras partes do mundo muçulmano onde os acontecimentos sócio-políticos não criaram atritos duradouros, o estudo do Cristianismo e do Judaísmo continuou, freqüentemente com muita simpatia, e houve contatos ocasionais de ordem teológica e espiritual entre estas diversas comunidades. Há um século, apenas, o poeta sufi persa Hâtif Isfahâni louvou o Cristianismo como afirmação da Unidade Divina, desde que sua doutrina da Trindade seja entendida em seu significado metafísico. Em seu memorável poema (*Tarji'band*) escreve:

Na igreja disse a uma encantadora de corações cristã
"oh que tu em cuja rede o coração está cativo,
à urdidura de cujo cinto cada fio de meu cabelo
está preso, em separado!

Oui, le Sceau des Saints est un Apôtre
Qui n'aura point d'égal dans le monde!
Il est l'Esprit et il est le Fils de l'Esprit et de la mère Marie
C'est là un rang qu'aucun autre ne pourra atteindre
Il descendra parmi nous en arbitre juste
Mais non point selon les principes de sa propre loi qui aura cessé
Il tuera le porc et confondra l'iniquité;
Allâh sera seul son guide. . .

M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris, 1959, p. 260.

¹⁴ Um exemplo notável deste tipo de obras é a refutação da divindade de Cristo de Al-Ghazzâli, na qual, utilizando o texto dos Evangelhos, ele argumentou que Cristo recebeu permissão especial de Deus – permissão que é única entre os profetas – para utilizar o tipo de linguagem que empregou a respeito de sua união e relação filial com Deus, mas que, na realidade, nunca atribuiu a divindade a si mesmo, tal como o entendem comumente os cristãos. Veja-se Al-Ghazzâli, *Refutation excellente de la Divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, dir. e trad. por R. Chidiac, Paris, 1939.

Quanto tempo continuarás sem encontrar o caminho até a Unidade Divina? Por quanto tempo imporás ao Um a vergonha da Trindade?

Como pode estar bem chamar ao único Deus verdadeiro 'Pai', 'Filho', e 'Espírito Santo'?

Ela abriu seus doces lábios e me disse, enquanto com um doce sorriso derramava açúcar de seus lábios:

"Se tu sabes o Segredo da Divina Unidade, não jogues sobre nós o estigma da infidelidade.

A Beleza eterna lançou um raio de seu refulgente semblante em três espelhos.

A seda não se converte em três coisas se tu a chamas *parniyân*, *harîr* e *parandn*"¹⁵

Enquanto estamos falando deste modo, junto a nós o sino da igreja elevou este canto:

'Ele é Uno e não existe nada senão Ele, não há outro Deus senão Ele, apenas'."¹⁶

Durante este século o grande sufi argelino *shaykh* Ahmad al-'Alawi expressou esta mesma idéia quando pediu que todas as religiões se dessem as mãos para combater a incredulidade moderna e mostrou particular interesse pelo Cristianismo, cujas doutrinas conhecia bem.¹⁷ Em suma, o contato entre o Islã e a tradição judaico-cristã tem sido enorme ao longo dos séculos, tanto no plano formal como no informal. Este patrimônio oferece tudo quanto é necessário para um encontro significativo entre as duas religiões na atualidade.

Quanto às religiões iranianas, o Islã também as encontrou logo, quando subjugou o Império Sassânida e penetrou no altiplano iraniano. Durante os três ou quatro séculos em que paulatinamente chegou a dominar por completo na Pérsia, o Islã teve numerosos contatos com essas religiões, especialmente com o Zoroastrismo e o Maniqueísmo. Influuiu inclusive em alguns escritos zoroástricos posteriores, produzidos no primeiro período islâmico, do mesmo modo que elementos do Zoroastrismo se integraram em certas perspectivas da vida intelectual is-

¹⁵ Existem três palavras diferentes para designar a seda.

¹⁶ Traduzido por E.G. Browne em seu *A Literary History of Persia*, vol. IV, Cambridge, 1930, pp. 293-4.

¹⁷ Ver M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, onde o interesse do *shaykh* pelas demais religiões é tratado amplamente nos primeiros capítulos.

lâmica.¹⁸ As disputas travadas com seguidores de religiões iranianas em Basora e Bagdá estão registradas em algumas das primeiras fontes históricas e teológicas. Os zoroastrianos foram aceitos desde o início como um “povo do livro”, enquanto os maniqueus foram combatidos por razões teológicas fundamentais. Entretanto, a influência destes últimos, especialmente em relação a idéias cosmogônicas e cosmológicas, pode ser observado em certas cosmologias ismailitas e, com maior probabilidade, também em alguns dos escritos de Muhammad ibn Zakariyyā ar-Rāzī. As crenças maniqueias também foram descritas por muitos eruditos, como Ibn an-Nadīm e Bīrūnī, e, de fato, as obras muçulmanas são fontes úteis para o conhecimento atual de certos aspectos do maniqueísmo.¹⁹

O Zoroastrismo teve um contato mais íntimo com o Islã que o Maniqueísmo. Entretanto, tampouco neste caso a situação foi a mesma em todas as terras muçulmanas. Ainda que seja conhecido em todas as partes a nível popular, o Zoroastrismo não foi tão estudado na parte árabe do mundo muçulmano como o foi na Pérsia, que havia sido seu lugar de origem.²⁰ Na Pérsia o Zoroastrismo proporcionou, em primeiro lugar, todo um vocabulário a poetas sufis como Hāfīz, os quais falam, freqüentemente, do “templo do fogo”, do sacerdote zoroástrico etc., como símbolos do centro sufi (*khāniqāh* ou *zāwiyah*), do mestre espiritual, e assim sucessivamente;²¹ esta maneira de falar, no entanto, não implica em absoluto uma influência histórica do Zoroastrismo sobre o sufismo. É mais um meio através do qual o sufi afirmava a independência do esoterismo em relação às formas exotéricas da revelação, no sentido de que o esoterismo não deriva do exoterismo, mas diretamente de Deus, que é a fonte da revelação que contém ambas as dimensões. A angelologia e a cosmologia zoroástrica foram também ressuscitadas por Shihāb ad-Dīn Suhrawardī, o fundador da escola da Iluminação ou

¹⁸ Ver W.H. Baily, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford, 1943.

¹⁹ Todas as fontes muçulmanas relativas ao maniqueísmo aparecem reunidas em B.H. Tafizadeh, *Māni wa dīn-i ū*, Teerā, 1335.

²⁰ Ainda hoje muitas pessoas do Oriente Próximo árabe se referem aos hindus como *majūs* ou zoroastrianos, sem distinguir, a nível popular, as duas tradições, indiana e iranianas.

²¹ O simbolismo da delicada e preciosa linguagem de Hafiz nunca foi explicado plenamente em nenhuma língua ocidental. Uma das melhores traduções e comentários que há dele é *The Divan, Written in the Fourteenth Century by Khwāja Shamsu-d-Dīn Muhammad-i-Hāfiz-i Shirāzī otherwise known as Lisānu-l-Ghaib and Tarjumānu-l-Asrār*, pelo ten.-cel. H. Wilberforce Clarke, 2 vols., Calcutá, 1891.

Ishrāq, que tornou transparentes estes símbolos à luz da gnose islâmica.²² Neste campo houve também uma influência da escola *ishrāqī* sobre certas escolas de Zoroastrismo posterior, tais como o movimento ligado ao nome de Adhār Kaywān.

Quando nos voltamos para as religiões indianas – essencialmente o Hinduísmo e o Budismo – é quando, do ponto de vista islâmico, a questão de entender e penetrar as formas religiosas se torna mais difícil. Esta dificuldade se produz não só por causa da linguagem mitológica das tradições indianas, que é diferente da linguagem “abstrata” do Islã, mas também porque ao ir de uma tradição a outra nos deslocamos do marco das tradições abraâmicas para um clima espiritual diferente. Entretanto, o Islã teve um contato profundo com as religiões da Índia, tanto no plano formal quanto no metafísico. Através das ciências indianas, que haviam chegado aos muçulmanos através do pelvi e diretamente do sânscrito, se haviam obtido alguns conhecimentos da cultura indiana já durante o primeiro período islâmico. Mas foi graças ao incomparável *Tahqiq mā li'l-hind* ou *Índia*, de Bīrūnī, uma obra única, pela exatidão de sua compilação, que os muçulmanos medievais tiveram conhecimento do Hinduísmo, especialmente da escola vishnuita, que Bīrūnī parece ter conhecido melhor.²³ Ele foi também responsável pela tradução do *Patanjali Yoga* para o árabe, e, de fato, inaugurou uma tradição de contatos com o Hinduísmo, a qual, ainda que interrompida por diversos intervalos de tempo, continuou através de Amir Khusraw Dihlawi, até Abu'l-Fadl, Dārā Shukūh e o vasto movimento de tradução de obras hindus para o persa no período mughal.²⁴

No plano religioso, embora os zoroastrianos tenham sido definitivamente incluídos entre os *ahl al-kitāb* ou “povo do livro”, houve um debate entre o público muçulmano geral sobre como situar o Hinduísmo, ainda que, como já foi mencionado, muitos *'ulamā* da Índia te-

²² Veja-se S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, cap. II; também S.H. Nasr, “Suhrawardi” em *A History of Muslim Philosophy*. Ver também os numerosos estudos de H. Corbin sobre Suhrawardi, especialmente *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. II, Teerā, 1952, prolegomena e *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Teerā, 1946-1325.

²³ Um resumo das idéias de Bīrūnī sobre o Hinduísmo aparece em A. Jeffery, “Al-Bīrūnī's Contribution to Comparative Religions”, em *Al-Bīrūnī Commemoration Volume*, Calcutá, 1951, pp. 125-60; também S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Capítulo V.

²⁴ Poderá se encontrar duas visões diferentes na interação entre o Islã e o Hinduísmo na Índia em Tara Chand, *The Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, 1954, e A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in its Indian Environment*, Oxford, 1964, que também contém uma rica bibliografia sobre o tema.

nam considerado indubitavelmente os hindus como um "povo do livro". Deve ser dito que na Índia os muçulmanos certamente não trataram os hindus como simples pagãos ou adoradores de ídolos como os da Arábia, mas chegaram a respeitá-los como possuidores de uma religião própria. Como já se disse, muitos sufis da Índia chamaram o Hinduísmo de religião de Adão e, ainda assim, um santo ortodoxo *naqsbandi* como Mirzā Mazhar Jān Janān considerou os Vedas como livros inspirados divinamente. De fato, no Islā havia um pressentimento do caráter primordial do Hinduísmo, o que motivou muitos autores muçulmanos a identificarem Brahma com Abraão. Esta ligação pode parecer estranha lingüisticamente, mas contém um profundo significado metafísico. Abraão é, para o Islā, o patriarca original identificado com a religião primordial (*ad-dīn al-hanīf*) que o Islā veio reafirmar e confirmar. A conexão do nome dos *barāhimah* (ou seja, hindus) com Abraão era precisamente, para os muçulmanos, uma afirmação da natureza primordial da tradição hindu.

O mestre sufi 'Abd al-Karīm al-Jīlī escreve em seu *al-Insān al-Kāmil*:

O povo do livro está dividido em muitos grupos. Quanto aos *barāhimah* (hindus), afirmam pertencer à religião de Abraão e que são de sua progênie e possuem formas especiais de adoração a Deus. Os *barāhimah* adoram a Deus absolutamente, sem recorrer a nenhum profeta ou mensageiro. De fato, dizem que não há nada no mundo da existência que não tenha sido criado por Deus. Dão testemunho de sua Unicidade no Ser, mas negam por completo aos profetas. Seu culto à verdade é como o dos profetas antes de sua missão profética. Afirmam ser os filhos de Abraão – a paz sobre ele! – e dizem que possuem um livro escrito para eles pelo próprio Abraão – a paz sobre ele!, embora digam que o livro provém de seu Senhor. Nele se menciona a verdade das coisas e consta de cinco partes. As quatro primeiras partes eles permitem que todos as leiam. Mas só permitem a leitura da quinta parte a uns poucos, porque é profunda e insondável. É bem conhecido por todos eles que quem quer que leia a quinta parte do livro necessariamente se converterá ao Islā e entrará na religião de Muhammad – a paz sobre ele!²⁵

²⁵ *Al-Insān al-Kāmil*, Cairo, 1304, II, p. 78 e 87. Naturalmente, muitos autores de obras sobre as seitas religiosas negaram esta conexão, como Ash-Shahristānī, que escreve: "Há quem creia que eles (os hindus) sejam chamados *barāhimah* por causa de sua filiação à Abraão – a paz sobre ele. Mas isto é errôneo, pois são um povo especialmente conhecido por haver negado completa e totalmente a profecia". – *al-Mīlāt wa'l-nihal*, Cairo, IV, p. 135. Observe-se que esta crítica teológica não diminui em nada o significado metafísico da afirmação de al-Jīlī.

Al-Jīlī distingue entre a metafísica hindu e a prática diária dos hindus, e identifica especialmente suas doutrinas metafísicas com a doutrina da Unidade Divina no Islā. Sua referência ao "Quinto Veda" significa precisamente a identidade interior das doutrinas esotéricas e metafísicas das duas tradições. Ele, como outros sufis, tentou aproximar-se do Hinduísmo através da penetração metafísica de sua estrutura mitológica, a fim de revelar a presença do Um por trás do véu dos muitos. Neste campo, sua aproximação não foi fundamentalmente diferente da atitude daqueles sufis que tentaram interpretar a Trindade Cristã como uma afirmação, mais que como uma negação da Unidade Divina.

A tradução de obras hindus para o persa durante o período mughal é um acontecimento de grande significado espiritual, cujo pleno valor ainda não foi explorado, especialmente pelos muçulmanos não-persas e não-indianos. A figura central deste movimento foi o príncipe Dārā Shukūh, responsável pela tradução do *Bhagavad-Gīta*, do *Yoga Vasishtha* e, ainda mais importante, dos *Upanishads*. De sua versão persa se fez a tradução para o latim de Anquetil-Duperron, tradução que influenciou muitos filósofos europeus do século XIX, como Schelling; o poeta místico William Blake possuía um exemplar desta tradução.²⁶

Qualquer que tenha sido a importância desta tradução para a difusão dos estudos hindus no Ocidente, ainda é mais importante para a questão do encontro religioso entre o Hinduísmo e o Islā na atualidade. Do mesmo modo que as Cruzadas quase destruíram os amistosos contatos entre o Islā e a Cristandade no Oriente Próximo, os acontecimentos do século passado envenenaram o contato entre o Hinduísmo e o Islā no subcontinente indiano, mas talvez um país como a Pérsia, onde houve o contato histórico com o Hinduísmo e não tem havido enfren-

Com respeito à relação entre o Hinduísmo e o Islā como a primeira e a última tradições deste ciclo humano, ver R. Guñon, "The Mysteries of the Letter Nun", em *Art and Thought*, ed. dir. por K.B. Iyer, Londres, 1947, pp. 166-8; também a série de artigos de M. Valsan intitulada *Le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe "Om"*, nos "Études Traditionnelles" de 1964 e 1965.

²⁶ O texto persa dos *Upanishads* foi publicado em uma edição moderna por Tara Chand e J. Na'ini com o título de *Sīr-i akbar*, Teerā, 1957-60. Ver a introdução em inglês de Tara Chand sobre os escritos de Dārā Shukūh e sua importância. As traduções persas de Dārā Shukūh também desempenharam um papel importante nos séculos XVIII e XIX, pelo que um tradutor hindu do século XIX dos *Upanishads* se refere a Dārā Shukūh como a um dos revalidadores do Hinduísmo, como Shankarā-charyā e Vyasa. Ver M.H. Askari, *Tradition e Modernisme*, . . . , p. 120.

tamentos políticos durante os últimos tempos, pudesse ser um lugar mais adequado para fazer-se um estudo básico do mais alto nível a respeito das relações entre Hinduísmo e Islã.*

Seja como for, as traduções de Dara Shukuh não indicam em absoluto um sincretismo ou ecletismo, como o que se encontra em outros movimentos mistos da Índia. Dara era um sufi da ordem Qadiriyyah e um muçulmano devoto. Ele acreditava que os *Upanishads* eram os "livros ocultos" a que o Corão se refere (LVI,77-80), e escreveu que "eles contêm a essência da unidade e se trata de segredos que devem permanecer ocultos".²⁷ Seu *Majma'al-bahrayn* é uma tentativa de mostrar a identidade das doutrinas muçulmana e hindu da Unidade. Basta ler a tradução de Dārā Shukuh de qualquer dos *Upanishads* para dar-se conta de que não vertia só palavras para o persa, mas também idéias, no marco do sufismo. Suas traduções contêm uma visão sufi dos *Upanishads* e, longe de serem uma tentativa sincretizadora, representam um sério esforço para criar uma ponte entre as metafísicas hindu e islâmica. Suas traduções e muitas outras, de clássicos hindus, como o *Rāmāyana*, o Mahābhārata e o *Yoga Vasishtha* sobre as quais o sábio persa Mīr Abu'l-Qāsim Fındiriskī escreveu um comentário, são um verdadeiro tesouro que deveria ser conhecido pelo mundo muçulmano em geral, e não só pelos persas e muçulmanos do subcontinente indopaquistanês.²⁸ Estes escritos, assim como o de mestres sufis da Índia muçulmana, como Ghawth 'Alī Shāh, o expositor do Tantrismo, e muitos outros, que freqüentemente deram as explicações mais penetrantes da metafísica e mitologia hindu, podem servir de base para um estudo sério da tradição hindu à luz das condições modernas.

É surpreendente que, embora o Islã tenha tido tanto contato com o Budismo, as fontes muçulmanas falem muito menos desta tradição que do Hinduísmo. É claro que através da tradução do *Pancha Tantra* do pelvi para o árabe, assim como através de outras fontes literárias e tradições orais, se conhecia algo da personalidade de Buda como homem sábio, que freqüentemente era identificado com a figura de Hermes, como a origem da sabedoria.²⁹ Muitas das fontes comuns das

* Isto foi escrito em um momento distinto do atual.

²⁷ *Ibid*, p. 45 da introdução de Tara Chand.

²⁸ O profundo estudo comparativo do *Yoga Vasishtha*, por Mīr Fındiriskī é o cume dos estudos metafísicos indo-muçulmanos, que talvez até supere em profundidade as obras de Dārā Shukuh. O erudito persa Fathallāh Mujtabā'i está realizando atualmente um estudo desta obra.

²⁹ Cf. S.H. Nasr, *Islamic Studies*, cap. IV.

escolas e seitas religiosas consideraram o Budismo como um ramo do Hinduísmo,³⁰ e inclusive Bīrūnī, em sua *Índia*, prestou-lhe pouca atenção.

O mais sério é notável estudo sobre o Budismo nos anais islâmicos, sem contar as obras mais recentes escritas por muçulmanos indianos, aparece bastante tarde, no século VIII (XIV), na história universal de Rashīd ad-Dīn.³¹ O capítulo dedicado ao Budismo, uma religião que devia atrair muita atenção com a vinda dos mongóis, baseia-se, em grande parte, em coleções de tradições e na ajuda direta de um Lama de Cachemir chamado Kāmalashri-Bakhshī. O capítulo contém uma exposição da mitologia indiana, derivado em sua maior parte dos *Purānas* e a melhor descrição muçulmana dos ciclos (*Yugas*), mas tudo de um ponto de vista budista mais que hindu. O aspecto mais notável da obra, entretanto, é o relato da vida de Buda,³² que é único nos escritos islâmicos. Buda é considerado um profeta, com um livro chamado *Abi dharna*, que contém a quintessência da verdade. Como poder-se-ia esperar, os muçulmanos vêem todos os enviados "divinos" ou *Avataras* como profetas no sentido islâmico, de modo que este tratamento de Buda não deve surpreender de modo algum. Este valioso relato da vida de Shakyamuni chegou a ser bem conhecido e foi incorporado em diversas obras persas posteriores sobre história universal. Mas não houve mais trabalhos de especial significado neste campo, como ocorre com o Hinduísmo, principalmente porque a mesma oportunidade de contato direto com o Budismo não se apresentou posteriormente, a não ser na China Ocidental, onde a comunidade muçulmana continuou vivendo relativamente isolada da corrente principal da vida intelectual islâmica.

III

Esta análise de alguns traços do contato histórico entre o Islã e outras religiões, revelou o fato de que, durante a sua história, o Islã

³⁰ Ash-Shahristānī divide os hindus em três grupos, a um deles denomina *ashāb al-budadah*, ou budistas. Diz que o primeiro *budd* era chamado *shākin* (Shakyamuni) e que, abaixo dele há a categoria de *al-bardi sa'iyah* (?), o que provavelmente significa o Boddhisattva. Dá também algumas explicações sobre o ascetismo e os ensinamentos morais budistas. *Op. cit.*, pp. 139 e ss.

³¹ Ver K. Jahn, "On the mythology and religion of the Indians in the medieval Moslem tradition", em *Mélanges Henri Massé*, pp. 185-97.

³² Ver K. Jahn, *Kāmalashri-Rashīd ad-Dīn's life and teaching of the Buddha*, "Central Asiatic Journal", vol. II, 1956, pp. 81-128.

percebeu a presença de outras tradições em graus diversos, e de modos diferentes, que podem enumerar-se como: a *sharī'ah*, a teologia, a história, a ciência, a filosofia, a erudição e, finalmente, o sufismo ou esoterismo. Em cada nível o encontro com outras religiões teve um significado, e assim continua sendo, cada encontro pode contribuir para a compreensão total de outras tradições.

No nível da *sharī'ah*, o Islã viu sempre as outras religiões como Lei Divina, como ele mesmo. Muitos juristas medievais se referiram à *sharī'ah* de outros profetas e povos, e a própria Lei islâmica da liberdade dentro do mundo islâmico (*dār al-islām*) para que outros que tenham sua própria Lei Divina possam seguir suas próprias vias, em sua comunidade, lhes permite gozar de completa independência religiosa. Realizaram-se muitos estudos do que poderia chamar-se "lei religiosa comparativa", na qual se descreveram e compararam os preceitos religiosos de diferentes comunidades. Os juristas muçulmanos foram também os primeiros a desenvolver a ciência do direito internacional, de tentar proporcionar meios para poder estabelecer relações entre povos que seguem códigos legais diferentes. A descrição e o estudo morfológico das leis sagradas de outras religiões pode prosseguir hoje, sobre a base estabelecida pelos juristas clássicos.

Logo surgiram debates teológicos entre muçulmanos e seguidores de outros credos, incitados especialmente pelos mu'tazilitas que estavam interessados neste tema. Também se travaram discussões a respeito de diferentes religiões com alguns Imãs xiitas, e freqüentemente, com seguidores dessas mesmas religiões, como consta em fontes xiitas como Ibn Bābūyah. Do mesmo modo, autores ismailitas continuaram a se interessar por outras religiões, particularmente por sua ênfase nos ciclos de profecia e na universalidade do esoterismo.³³ De todos estes debates teológicos surgiram as numerosas obras sobre "seitas" ou *al-Milal wa'l-nihal*, ao ponto de se poder dizer que os muçulmanos foram os

³³ Ver, por exemplo, o *Kashf al-mahjūb* de Abū Ya'qūb Sijistānī, ed. dir. por H. Corbin, *Jāmil'al*, Teerā, 1945, pp. 77-9, sobre a necessidade da pluralidade de profetas e religiões, por causa das condições diversas dos povos a que se dirige a revelação. O autor acrescenta que cada profeta revela um aspecto da verdade e da Lei Divina e por isso é necessário que haja muitos profetas, que revelem os diferentes aspectos da verdade e também reafirmem o que foi revelado anteriormente.

Ainda assim, Nāsir-i Khusraw em seu *Jāmil' al-hikmatayan*, ed. dir. por Corbin e M. Mo'in, Teerā, 1953, fala de Cristo como "Verbo de Deus" e da universalidade da cadeia profética antes do Profeta do Islã. A universalidade da revelação é um tema permanente na teologia xiita duodecimalista e ismailita, como no sufismo em geral, embora o ponto de vista permaneça dentro dos limites da tradição abraâmica.

fundadores da ciência das religiões comparadas. Muitos teólogos destacados – tanto xiitas como sunitas – escreveram obras deste tipo, como o *Kitāb al-maqālāt wa'l firaq*, de Sa'd ibn 'Abdallāh al-Ash'arī al-Qumī, o *Kitāb firaq ash-shī'ah*, de Nawbakhtī, o *Farq bayn al-firaq* de al-Baghdādī, o *Maqālāt al-islāmiyyin* de Abu'l Hasan al-Ash'arī, fundador da teologia asharita,³⁴ *al-Fasl* de Ibn Hazm, *I'tiqādāt firaq al-muslimīn* de Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, e a obra deste tipo mais conhecida, *al-Milal wa'l-nihal* de ash-Sharistānī. Todos esses autores foram teólogos destacados e seu enfoque é antes de tudo teológico, e geralmente polêmico. Mas, devido a que nos tempos modernos tem ocorrido novamente debates teológicos, especialmente entre o Cristianismo, o Judaísmo e o Islã, estas obras podem servir de base e proporcionar um ponto de partida para a tarefa que permanece por realizar neste campo.

Existe também a tradição dos historiadores que tentaram simplesmente descrever, de um modo tão objetivo quanto possível, o que viram ou leram de outras religiões e culturas religiosas. Vemos um enfoque deste tipo nos escritos de historiadores como al-Mas'ūdī e al-Ya'qūbī. Al-Mas'ūdī também escreveu um tratado especial sobre religiões, intitulado *al-Maqālāt fi usul ad-diyānāt*. Há, ainda assim, o *Fihrist* de Ibn an-Nadīm e o *Bayān adyān* de Abu'l-Ma'ālī Muhammad ibn 'Ubaydallāh, nos quais se encontram boas exposições das religiões e há referências de Bīrūnī e Nasir-i Khusraw a Abu'l-'Abbas Irānshahrī, de quem se disse que havia estudado as doutrinas de outras religiões com genuíno interesse. Há o incomparável Bīrūnī que não só em seu *Índia*, como também na *Cronologia das Nações Antigas* e, em muitas outras obras, proporcionou grande riqueza de informações a respeito de muitas religiões diferentes. Esta tradição continuou nas histórias universais posteriores até tempos muito recentes, em obras como *Nāsikh at-tawārikh*, compilado na Pérsia há apenas um século. Mas estas obras tardias eram em grande parte repetições das antigas, quando versavam de temas religiosos. Esta tradição de exposições objetivas de outras religiões poderia servir de novo como base para obras contemporâneas,

³⁴ Esta importante obra editada por R.H. Ritter como *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, Wiesbaden 1963, assim como o *Maqālāt al-mulhidin* de al-Ash'arī, que é seu volume complementar e trata mais diretamente dos grupos e seitas não islâmicas, revela o grande interesse que despertava o estudo das religiões, inclusive nos teólogos muçulmanos que procuravam opor-se às teorias racionalistas sobre a religião e eram os defensores da letra da revelação.

Alguns teólogos ocuparam-se, inclusive em suas obras teológicas, da história das religiões, que trataram numa seção à parte; al-Ijī, em seu *al-Mawāqif*, é um exemplo disso.

em línguas muçulmanas, sobre Hinduísmo, Budismo, Xintoísmo e até mesmo sobre as religiões dos índios americanos, assim como sobre Judaísmo e Cristianismo; não obstante, muitas destas obras em línguas islâmicas foram compiladas por autores não-muçulmanos, por razões distintas da de criar um entendimento entre as religiões. Estas descrições deveriam basear-se em fontes autênticas, e, especialmente no que concerne as tradições orientais, não deveria fazer-se eco dos erros e preconceitos das obras ocidentais traduzidas para o árabe, o persa, o turco, etc, como de fato, ocorre muito freqüentemente.³⁵

Na esfera da ciência, da filosofia e do saber em geral, a integração de elementos destes campos no conceito islâmico de mundo significou também o contato com a religião das civilizações de que provinha o material em questão. Deve ser lembrado que numa civilização tradicional toda ciência está ligada, de um modo ou de outro, com os princípios religiosos da dita civilização. A medicina e a astronomia indianas, que os muçulmanos logo absorveram, também os pôs em contato com certas idéias cosmológicas hindus. As obras indianas e persas sobre história natural familiarizaram os muçulmanos com a concepção religiosa da natureza presente nelas. Quanto às ciências greco-helenísticas, embora os muçulmanos não estivessem interessados no panteão olímpico, através das obras filosóficas e científicas gregas, tiveram conhecimento do elemento órfico-pitagórico da tradição grega, que os interessou imensamente, precisamente porque era uma afirmação da doutrina da Unidade Divina. Se chamaram Platão de Imã dos filósofos, e Plotino de "o *shaykh* dos gregos" (ou seja, seu mestre sufi), foi devido a que também viram em seus escritos a expressão daquela doutrina metafísica que o Islã iria expor mais tarde. Além disso, na teosofia *ishraqī* de

³⁵ Devemos mencionar a obra muito recomendável de Kenneth Morgan e alguns poucos autores americanos e ingleses, cujo propósito é oferecer meios de estudo das religiões, baseados nos escritos dos que nelas crêem e compartilham sua concepção de mundo; este método também poderia ser adotado com proveito pelos muçulmanos. Se querem se informar sobre o Cristianismo, o melhor que podem fazer é buscar este conhecimento junto a um cristão crente, e não junto a alguém que creia tê-lo "superado". E, com maior razão, deveriam informar-se sobre Budismo com um budista, e sobre o Hinduísmo com um hindu, ou aprender sobre essas religiões com os raríssimos autores ocidentais que, ou tiveram contato com essas tradições, ou são particularmente dotados, tanto por sua simpatia interior como por sua inteligência inata, para compreender as formas e símbolos de outras religiões. O grande número de obras de segunda mão sobre religiões comparadas que atualmente se está traduzindo das línguas européias para o árabe, persa etc, exige uma resposta clara por parte dos muçulmanos, antes que, em mais um campo de estudos, os espíritos dos muçulmanos modernos se contaminem fatalmente. Até agora, apareceram apenas umas poucas obras baseadas em fontes autênticas, mas são muito poucas para responder à necessidade que existe dessa literatura atualmente.

Suhrawardī há contínuas referências à universalidade de uma sabedoria que antigamente era compartilhada por todas as nações e que encontrou sua expressão universal na gnose islâmica.³⁶ Esta sabedoria é a que Steuben, Leibniz e os neo-escolásticos iriam denominar mais tarde de *philosophia perennis*, uma expressão a que A. K. Coomaraswamy, com precisão, acrescentou o epíteto *et universalis*.

Entretanto, foi no seio do esoterismo, na perspectiva do sufismo, que se produziu o encontro mais profundo com outras tradições e onde se pode encontrar a base indispensável para a compreensão em profundidade de outras religiões hoje em dia. O sufi é alguém que busca transcender o mundo das formas, passar da multiplicidade à Unidade, do particular ao Universal. Abandona o múltiplo pelo Um e este mesmo processo lhe confere a visão do Um no múltiplo. Para ele todas as formas se tornam transparentes, incluindo as formas religiosas, que lhe revelam assim sua origem única. O sufismo, ou a gnose islâmica, é a afirmação mais universal daquela sabedoria perene que reside no coração do Islã e, de fato, no coração de todas as religiões enquanto tais.³⁷ Esta doutrina suprema da Unidade – que é, ela mesma, única (*at-tawhīd wāhid*) – é a que os sufis denominam "a religião do amor" e a que se refere Ibn 'Arabi em seus conhecidos versos do *Tarjumān al-ashwāq*.³⁸ Este amor não é meramente sentimento ou emo-

³⁶ A figura de Hermes, invocada por Suhrawardī e muitos outros sábios muçulmanos como portador de uma revelação que foi a origem de toda filosofia, ou melhor, teosofia, significa a crença na universalidade da sabedoria, a *religio perennis*.

Sobre a importância da figura de Hermes como símbolo de uma religião primordial, ver M. Eliade, *The Quest for the "Origins of Religion"*, pp. 154-6. Entretanto, é muito importante assinalar que o movimento hermético do Renascimento ia essencialmente contra a tradição cristã global, enquanto que, no Islã, a figura de Hermes se encaixava perfeitamente na profetologia islâmica.

³⁷ Esta gnose aporta a melhor prova da verdade da religião como tal, porque o gnóstico vê a religião como um aspecto inseparável da existência humana. Não há melhor prova da existência de Deus que o homem, que confirma seu criador por sua natureza teomórfica e, particularmente, por sua inteligência, que comprova o Absoluto, que é seu verdadeiro objeto.

"A natureza humana em geral e a inteligência humana em particular não podem ser compreendidas sem o fenômeno religioso, que as caracteriza de modo mais direto e mais completo: captando a natureza transcendente – não "psicológica" – do ser humano, captamos a da revelação, da religião, da tradição; compreendemos sua possibilidade, sua necessidade, sua verdade. Compreendendo a religião, não em tal ou qual forma, ou segundo um determinado sentido literal, mas também em sua essência informal, compreendemos igualmente as religiões, ou seja, o sentido de sua pluralidade e diversidade; esse é o plano da gnose, da *religio perennis*, no qual as antinomias extrínsecas dos dogmas se explicam e se resolvem." (F. Schuon, "Religio Perennis", em *Light on the Ancient Worlds*, p. 142).

³⁸ Meu coração se tornou capaz de qualquer forma: é um pasto para gazelas e um convento

ções, no aspecto realizado da gnose. É um conhecimento transcendente, que revela a unidade interior das religiões. Shabistari, em seu *Gulshan-i rāz* se refere a esta mesma verdade:

O Ser necessário é tão contingente como Céu e Inferno,
“eu” e “tu” são o céu de Hades por cima deles.
Quando se levanta este véu que há diante de ti,
já não perduram as ataduras de seitas e crenças.
Toda a autoridade da lei está acima deste teu “eu”,
já que aquele está ligado à tua alma e corpo.
Quando “eu” e “tu” não permanecem no meio,
o que é mesquita, o que é sinagoga, o que é templo do fogo?³⁹

Ainda que nem todos os sufis tenham tratado especialmente da questão das demais tradições, alguns examinaram em detalhe esta matéria. Ibn ‘Arabi, um dos sufis cuja vocação foi expor as doutrinas do sufismo em toda a sua plenitude, afirma abertamente a doutrina da universalidade da revelação e escreve:

Sabei que quando Deus, o Louvado, criou as criaturas, criou-as de diversos gêneros, e em cada gênero pôs o melhor, e entre o melhor escolheu a elite. Estes são os fiéis (*mu’minūn*). E escolheu entre os fiéis a elite, que são os santos, e, desta elite, a quintessência. Estes são os profetas (*anbiyā*). E, desta quintessência, escolheu as partes melhores, e são os profetas que trazem uma Lei Divina. . .⁴⁰

Ibn ‘Arabi, e depois dele, al-Jili, elaboraram a doutrina do Logos, segundo a qual o fundador de cada religião é um aspecto do logos universal, que identificam com “a realidade de Muhammad” (*al-*

para cristãos, um templo para ídolos e a Caaba do peregrino, as tábuas da Torah e o livro do Corão.

Sigo a religião do Amor: qualquer caminho que tomem os camelos do Amor, essa é minha religião e minha fé.
Tarjuman al-ashwāq, trad. de R.A. Nicholson, Londres, 1911, p. 67; ver também S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, pp. 116-18.

Falta apenas dizer que esta visão da unidade transcendente das religiões está nas antipodas dos modernos sincretismos e pseudo-espiritualidades que se desenvolveram nas últimas décadas no Ocidente, como resultado do enfraquecimento da tradição. Não só não logram transcender as formas como caem abaixo delas, abrindo a porta a toda classe de forças malignas, que afetam os infelizes que se deixam enganar por seu assim chamado universalismo.

³⁹ *Gulshan-i-Raz*, pág. 31.

⁴⁰ *Al-Futuhat al-makkiyyah*, Cairo, 1293, vol. II, pp. 73-74.

haqiqat al-muhammadiyah).⁴¹ A obra-prima de Ibn ‘Arabi, o *Fusus al-hikam* ou *Engastes da Sabedoria* é, de fato, uma exposição do gênio espiritual particular de cada profeta como “Palavra de Deus”. Além disso, os sufis crêem que, do mesmo modo que cada ser do universo é a teofania (*tajalli*) de um Nome Divino, toda religião revela, igualmente, um aspecto dos Nomes e Qualidades Divinos. A multiplicidade das religiões é um resultado direto da infinita riqueza do Ser Divino. Al-Jili escreve:

Não há nada na existência que não adore a Deus, o Altíssimo, em seu estado, sua fala e seus atos, e mesmo em sua essência e suas qualidades. E tudo quanto existe obedece a Deus Altíssimo. Mas os atos de adoração diferem, por causa da diferença das exigências dos Nomes e Qualidades Divinos.⁴²

Os sufis não só afirmam a unidade da revelação, como consideram a si mesmos os guardiães do Islã e, até mesmo, de todas as tradições. Citemos al-Jili mais uma vez:

Os gnósticos são os investigadores da verdade sobre a qual Deus edificou as fundações da existência. As esferas dos mundos giram em torno deles. São o centro da atenção de Deus no mundo; e mais, são o centro da (teofania) de Deus na existência (. . .) Deus erigiu as fundações da religião e, ainda mais, as fundações de todas as religiões sobre o edifício de suas gnosés.⁴³

Os sufis viveram ao longo de toda a história islâmica com a consciência da universalidade da sabedoria, cujos meios de consecução estão contidos em suas doutrinas e métodos. Mas alguns deles tiveram a vocação especial de falar explicitamente desta matéria, enquanto outros permaneceram em silêncio. Jalal ad-Din Rumi, que inclusive teve alguns discípulos cristãos e judeus, e cujo *Mathnawi* está cheio de versos

⁴¹ Esta doutrina fundamental, exposta sobretudo no *Fusus* de Ibn ‘Arabi e no *Insan al-Kamil* de al-Jili, foi explicada com extraordinária clareza, na introdução e notas das magistrais traduções dessas obras realizadas por T. Burckhardt, *La Sagesse des Prophetes e De l’homme universel*.

A doutrina do Logos segundo Ibn ‘Arabi está resumida também em seu *Shajarat al-kawn*. Ver a tradução desta obra por A. Jeffery em “*Studia Islamica*”, vol. X, pp. 43-77, e vol. XI, pp. 113-160. Suas notas e explicações, porém, não concordam em absoluto com o ponto de vista islâmico.

⁴² *Al-Insan al-kamil*, II, pp. 76-7.

⁴³ *Ibid.*, p. 83. Por acaso durante este século não foi compreendida esta afirmação do grande sufi medieval por aqueles que têm tratado de defender todas as tradições de forças que ameaçam não só uma religião em particular, mas à religião em si?

que afirmam a universalidade da tradição, escreve em seu *Fīhi mā fihī* ou *Discursos*, numa alusão direta às diferentes tradições:

Estava falando um dia a um grupo de pessoas, entre as quais havia um certo número de não-muçulmanos. Em meio a minha fala, começaram a chorar e a manifestar emoção e êxtase.

Alguém perguntou: o que compreendem e o que sabem? Apenas um muçulmano entre mil compreende este tipo de conversa. Que entenderam, que os faz chorar?

O mestre respondeu: "Não é preciso que compreendam o espírito interior destas palavras. A raiz do assunto são as próprias palavras, e isto compreendem. Ao fim e ao cabo, todo mundo reconhece a Unidade de Deus, que Ele é o Criador e o Provedor, que Ele controla tudo, que a Ele tudo retornará e que é Ele quem castiga e perdoa. Quando alguém ouve estas palavras, que são uma descrição e celebração de Deus, sobrevém uma comoção universal e uma paixão extática, pois destas palavras emana o aroma de seu Amado e sua busca.

Ainda que os caminhos sejam diversos, a meta é única. Não vedes que são muitas as vias para a Caaba? Para alguns o caminho parte de Rum, para outros, da Síria, para outros, da Pérsia, para outros, da China, para outros, por mar, da Índia e do Iêmen. Assim, portanto, se considerais os caminhos, a variedade é muito grande, e a divergência indefinida; mas quando considerais a meta, todos eles estão de acordo e são um, os corações de todos se voltam para a Caaba. Os corações têm um apego, um ardor e um grande amor pela Caaba, e nisso não há lugar para desacordo. Esse apego não é infidelidade nem fé; ou seja, esse apego não se confunde com os diversos caminhos que mencionamos. Uma vez que ali tenham chegado, todas essas disputas, lutas e divergências a respeito dos caminhos – um homem que diz a outro: és um falso, és um infiel! e o outro que lhe responde de modo igual – uma vez que tenham chegado à Caaba, vê-se que a contenda se referia apenas aos caminhos, que sua meta era uma. . .

Para resumir: agora todos os homens amam a Deus no mais profundo de seus corações, e o buscam, rezam a Ele e põem n'Ele toda a sua esperança, não reconhecendo a ninguém além d'Ele como onipotente e mandatário em todos os seus assuntos. Tal percepção não é infidelidade nem fé. Interiormente não tem nenhum nome. . .

Pois bem, os literalistas entendem que a Sagrada Mesquita é aquela

Caaba a que as pessoas se dirigem. Entretanto, os amantes e os eleitos de Deus entendem que a Sagrada Mesquita significa a união com Deus. . ."

Continuando a expor o significado desta união acima do mundo das formas, acrescenta:

Se tivesse que me ocupar em explicar isto sutilmente, até mesmo os santos que alcançaram Deus perderiam o fio do discurso. Como é possível, portanto, falar de tais mistérios e estados místicos a homens mortais? Um homem não vê um camelo em cima de um minarete; como verá então um fio de cabelo na boca do camelo?⁴⁴

Nem todo o mundo é capaz de ver o camelo no alto de um minarete, muito menos, portanto, de distinguir o cabelo em sua boca. Mas os que possuem esta visão têm o dever de explicar a outros o que viram, na maior medida possível. Hoje a erudição pode fazer muito para trazer à luz textos inéditos e dar a conhecer muitos capítulos da história dos contatos do Islã e outras religiões que foram esquecidos. Mas resta aos sufis expor os fundamentos metafísicos a cuja luz as formas particulares podem ser estudadas e compreendidas. Isto não quer dizer que apenas o santo perfeito, o *wāsil* (aquele que alcançou a meta), possa falar da unidade interior das religiões. Apenas uma pessoa assim pode falar a partir da experiência realizada e vivida. Mas outros que são dotados de intuição intelectual podem antecipar intelectualmente o Centro onde se concentram todos os raios, o cimo a que levam todos os caminhos. Apenas uma tal visão do Centro pode conduzir a um diálogo significativo entre as religiões, um diálogo que mostre sua unidade interior e sua diversidade formal, a qual contribui por si mesma para enriquecer a vida espiritual do homem moderno, pois foi dada como compensação pelo ambiente espiritualmente indigente em que ele vive.

No que concerne ao Islã, a chave necessária para abrir a porta para um verdadeiro encontro com outras religiões já foi proporcionada pelo sufismo. É tarefa dos muçulmanos contemporâneos usar esta chave e aplicar os princípios estabelecidos à situação particular em que se encontra hoje em dia o mundo islâmico. As muitas armadilhas que existem no caminho de um estudo sério das religiões só podem ser evitadas

⁴⁴ *Discourses of Rūmī*, trad. por A.J. Arberry, Londres, 1961, pp. 108-12. Deve-se agradecer ao professor Arberry ter tornado acessível ao mundo exterior esta notável obra de Rūmī, que revela um aspecto do sufismo raramente presente em textos sufis mais formais.

possuindo uma doutrina metafísica que distinga entre o verdadeiro e o falso, e seja baseada na ortodoxia tradicional. E apenas com uma doutrina assim pode se estabelecer uma base firme para um encontro mais formal com outras religiões no plano teológico e social.

Aquele que obteve uma visão desse cume que toca o Infinito, tem a segurança de que os que ascendem seguindo outros caminhos são, não obstante, seus companheiros nessa viagem, a única viagem que tem um verdadeiro sentido. Sua certeza não lhe vem apenas da visão do cume, mas também de seu conhecimento de que estes caminhos, que foram escolhidos para o homem pelo próprio Deus, conduzem em última análise ao cume, sejam quais forem as voltas que possam dar. No que concerne ao Islã, este conhecimento acha-se contido já no tesouro da sabedoria islâmica. Aos muçulmanos contemporâneos cabe buscar esta sabedoria, fazê-la sua, e, em seguida, utilizá-la em conformidade com suas necessidades reais.